Teksty Drugie 2004, 5, s. 64-77

Z inkubatora systemu. Casus muzułmana w systemie koncentracyjnym.

Magdalena Swat-Pawlicka

http://rcin.org.pl

Magdalena SWAT-PAWLICKA

Z inkubatora systemu.
Casus muzułmana w systemie koncentracyjnym

Podstawowa zasada systemu w *Matriksie* braci Wachowskich polega na idealnym wykorzystaniu ludzkiego ciała, które przede wszystkim jest dostarczycielem energii. Ciało podłączone do rur karmi się substancją wytworzoną ze zużytych już, zbędnych ciał, zbyt starych lub chorych, aby mogły się na coś przydać. Obieg materii w systemie sprawia więc, że nic się w nim nie marnuje. Olbrzymie inkubatory zawierają miliony podłączonych rurami ciał, bez świadomości, bez wiedzy o prawdziwym wymiarze rzeczywistości, w której przebywają. Na potrzeby ich psychiki wytworzony zostaje świat alternatywny, *matriks*, w którym ludzie tworzą urojone biografie.

Wyjście z systemu zawsze oznacza dożywotnie z nim związanie, zyskuje się bowiem pewność, że – niezniszczalny – zawsze nam będzie zagrażać. Dopiero po wyzwoleniu zdajemy sobie sprawę z tego, że nas otacza i zaczynamy pamiętać, budując nową tożsamość. Człowiek, który został wyciągnięty z niego przez wolnych ludzi, do końca życia na swym ciele nosi stygmaty, wszczepione mu przez maszyny. Odkrycie prawdy o istocie *matriksa* wiąże z nim jeszcze silniej, niewidoczne rury zawsze już krępują ciało i umysł wyzwolonego. To, co w *matriksie* przeraża, to powolne pozbawianie złudzeń co do zdobytej właśnie wolności. Jest całkowicie pozorna, aby nie powiedzieć – zaprogramowana przez tego samego Architekta, twórcę wszechsystemu. Niczym w powieściach Kafki – otwarcie drzwi, mitycznej bramy między światami, nie wyzwala – wprowadza jedynie w inną płaszczyznę koszmaru. Znajdujemy się bowiem w nieskończonym labiryncie dla marionetek, w którym nie można nawet umrzeć, nie ma się bowiem świadomości końca. W wielkich inkubatorach śpią żywe trupy, których ciała naznaczone zostały na zawsze nieusuwalnym piętnem systemu.

http://rcin.org.pl

W procesie uprzedmiotowienia zawsze dokonuje się stygmatyzacji. Staje się to etapem na drodze utraty odrębności – człowiek traci imię i przechodzi powtórny chrzest, umieszczający go w nowym systemie. Najbardziej okrutną formą oznakowania stały się, używane w systemie koncentracyjnym, numery tatuowane na przedramieniu więźnia. Primo Levi, opisując swoje pierwsze dni w Oświęcimiu, podkreśla rolę numeru w okresie przystosowania: „I przez długi czas jeszcze, kiedy przyzwyczajenie z czasów wolności kazało mi spojrzeć na zegarek ręczny, rzeczywistość z ironią pokazywała mi moje nowe nazwisko, numer, wyryty pod skórą niebieskimi znaczkami"[1]. Tatuowanie na przedramieniu obozowego numeru, nowego systemu ewidencji, w opowiadaniach Tadeusza Borowskiego wyraźnie tworzy zręby obozowej hierarchii: „podszedł do nas ktoś w pasiaku, dwadzieścia siedem tysięcy, stary numer, aż się w głowie kręci"[2]. „Numer" w języku obozu jest synonimem słowa „więzień": „stary numer popatrzył na nas jak przez mgłę"[3]. Imię zawsze odsyła do momentu narodzin, podobnie nadany numer, niemożliwy do usunięcia, odsyłać będzie do powtórnych narodzin. Teraźniejszość byłego więźnia nie istnieje inaczej, jak tylko w perspektywie przeszłości. Nigdy więc nie może on powrócić do podmiotowości sprzed uwięzienia w systemie. Pozostaje także pamięć dwóch innych stosowanych procedur, które niszczą odrębność, poczucie tożsamości. W pierwszej kolejności jest to stworzenie szeregu zjawisk, które mają uniemożliwić jakiekolwiek myślenie wykraczające poza sferę fizjologii. Tutaj najważniejszą rolę odgrywa w obozie głód – jego ustawiczna obecność każe skupić wszystkie siły na próbie zaspokojenia go wszelkimi możliwymi środkami. To głód doprowadza do największych sukcesów – reifikacji doskonałej. Tu za przykład posłużyć może jeden z najczęściej przywoływanych fragmentów obozowej prozy: „Głód jest wtedy prawdziwy, gdy człowiek patrzy na drugiego człowieka jako na obiekt do zjedzenia". Ale także drastyczny obraz kanibalizmu z opowiadania *Kolacja*: „Żyd z Estonii, który nosił wraz ze mną rury, przez cały dzień zapewniał mnie żarliwie, jakoby mózg ludzi naprawdę był tak delikatny, że można go jeść bez gotowania, zupełnie na surowo"[4]. Wedle E. Morin kanibalizm w dwudziestym wieku jest doskonałym przykładem sytuacji pierwotnej, w której brak zasady mówiącej o wartości człowieka jako jednostki i traktuje się go jedynie na prawach gatunku. Nie jest tu realizowana reguła, w myśl której: „właściwy gatunkowi nakaz ochrony, przechodząc na jednostkę rozpowszechnia się na całą ludzkość, o tyle jednak, o ile wiąże się to z kolejnymi zdobyczami indywidualizmu"[5]. Pojawia się tu trzecia zasada uprzedmiotowienia – jednostka zamknięta w określonej przestrzeni zostaje wtłoczona w obręb wspólnoty, w której zatarciu ulegają wszelkie cechy jednostko-

1/ P. Levi *Czy to jest człowiek*, Warszawa 1996, s. 30.

2/ T. Borowski *Utwory wybrane*, Wrocław 1997, s. 76.

3/ Tamże.

4/ Tamże, s. 309.

5/ E. Morin *Antropologia smierci. Myśl francuska*, Warszawa 1993. s. 115.

http://rcin.org.pl

we. Lęk przed śmiercią jest bowiem tym wyraźniejszy, o ile silniejsze staje się poczucie wyodrębnienia podmiotu spod władzy grupy.

W obozie – uniwersum śmierci, to ona właśnie wyznacza granicę ocalenia. Lęk przed uprzedmiotowieniem, lęk przed śmiercią pozwalają ochronić fizycznie i psychicznie resztki tożsamości, co szczególnie widoczne jest w opowiadaniach Borowskiego. Odnaleźć w nich można opisy świadczące o tym, że reakcja na widok trupów – symboli śmierci budzi lęk wobec śmierci rzeczywistej. W podobnym znaczeniu pojawiają się także popioły ludzkie. Czy można zatem na takiej podstawie odwołać się do obecnej w świadectwach kategorii „ludzki" – „nieludzki", w pierwszej płaszczyźnie rozważając zachowania tych, którzy potrafią odnaleźć w trupie obcość śmierci i istnienie jednostkowe, a w drugiej więźniów, którzy nie zauważają obecności trupa? Czy obojętność wobec śmierci czyni ich zwierzęcymi, niedefiniowalnymi, *quasi*-martwymi muzułmanami?

Taką tezę potwierdzają relacje więźniów Oświęcimia i Mauthausen. Pierwsza z reguł obozowych – stosowanie głodu w celu pozbawienia właściwych reakcji – prowadzi do stępienia wrażliwości aż do jej zaniku: „Jak ktoś był bardzo chory to nie mógł jeść i jego towarzysz zjadał jego porcję. Była więc pewno korzyść z tych umierających. Człowiek się przyzwyczaił do śmierci, nie brało się tego tragicznie"[6]. „Interesowało mnie tylko, czy on umrze już po wyfasowaniu chleba czy przed wyfasowaniem. Miałem szczęście, bo umarł dwie godziny po tym, jak dawali wieczorny chleb. Dla mnie zostały dwie porcje"[7]. W opowieściach z Mauthausen najbardziej ironiczne zdają się być opisy więźniów mordujących się wzajemnie po wyzwoleniu, w czasie prób zdobycia pożywienia z baraków zaopatrzenia. Tłum, tratujący wszystko po drodze, pozostawia po sobie sznur leżących cial, uduszonych i zadeptanych. Szaleństwo głodu powoduje także śmierć po wyzwoleniu z powodu przejedzenia – jeden z funkcyjnych przyznaje się do bicia oszalałych więźniów kijem po rękach, aby w szale nie przejedli się na śmierć.

Związek trupa i jedzenia wydaje się być w obozie najbliższy, w opisach kanibalizmu – synonimiczny: „Pobudka, *Waschraum*, hałda nagich trupów za oknem. I naraz widzę – więźniowie ciągną wóz pełen chleba, który rozwozili po blokach. Zajechali pod blok, przywieźli chleb, zabrali na ten sam wóz trupy do krematorium i zaraz znowu przyjechali z chlebem dla więźniów"[8]. [Po wyzwoleniu (przyp. aut.] „tam dopiero staliśmy się znowu ludźmi. Przedtem nie byliśmy. To było zwierzę, które chciało tylko jeść. Nic więcej. I o to jedzenie człowiek cały czas walczył. W Ebensee były przecież wypadki ludożerstwa. Nie jadłem trawy i nie obrywałem zmarłym uszu"[9]. Kanibalizm staje się jeszcze jedną granicą pozornie nieprzekraczalną – początkowo budzi lęk i obrzydzenie, rodzi sprzeciw moralny. Jednak lęk przed nim zostaje zwyciężony dzięki konieczności i przyzwyczajeniu. Dobrą ilu-

6/ *Mauthausen – Gusen. Przejście przez śmierć*, „Karta" 2004 nr 40, s. 61.

7/ Tamże.

8/ Tamże, s. 56.

9/ Tamże. s. 92.

http://rcin.org.pl

stracją tego zjawiska są dwie relacje z Oświęcimia – pierwsza dotyczy przypadkowego kanibalizmu w Laboratorium Instytutu Higieny SS. Więźniowie zatrudnieni przy produkcji bulionu stanowiącego pożywkę dla badanych w instytucie bakterii zjadają z głodu mięso pozostałe z produkcji. Okazuje się jednak, że do mięsa zwierzęcego dodawane było także mięso ludzkie.

> Na ślad tego makabrycznego odkrycia wpadł „kapo komanda", więzień dr Mikołaj Korn (nr 32387). Przyniósł on pewnego dnia do laboratorium chemicznego do więźnia Jana Reymana zawinięty w bibułkę kawałek mięsa z jasną skórą pokrytą włosami. Więźniowie dr Jakub Lewin i prof. Janusz Mąkowski po zbadaniu ustalili bez żadnych wątpliwości, że mięso było pochodzenia ludzkiego. Dokonane przez więźniów „odkrycie", rozpowszechnione natychmiast wśród reszty pracowników, spowodowało torsje i nudności. Zdali sobie sprawę z nieświadomej nekrofagii. Odtąd też zapach unoszący się z pożywkarni był zawsze mdły i ckliwy – zapach gotowanego mięsa ludzkiego.[10]

Ten przypadek zestawić można z historią opowiadaną przez więźniów w celu wywołania śmiechu, funkcjonującą jako dowcip sytuacyjny. To opowieść o dwóch muzułmanach, którzy ukradzioną podczas sekcji zwłok wątrobę ludzką wymienili na chleb. Dwaj kapo, którzy zjedli usmażoną wątrobę nieświadomi jej pochodzenia, stali się pośmiewiskiem całego obozu. Podobną sytuację zabawy obozowej, której nie akceptuje jedynie bohater opowiadania, opisuje Borowski w *U nas, w Auschwitzu*.... Dotyczy ona traktowania trupów w krematorium: „bierzemy cztery dzieciaki z włosami, przytykamy głowy do kupy i podpalamy włosy. [...] my musimy bawić się, jak umiemy"[11]. Połączenie zabawy i trupa wpisuje się w ciąg obrazów, które zmuszają do zadania pytania o konsekwencje tak oswojonej śmierci. Przyzwyczajenie wprowadza w stan otępienia, zamyka w upiornym śnie, doprowadza do stanu zmuzułmanienia i śmierci. To inaczej powolne umieranie, niezwykle niebezpieczne, ponieważ otępienie nie pozwala zauważyć niebezpieczeństwa i tym samym doprowadza do śmierci. Jeżeli można mówić o granicy wyraźniej, to byłaby to przestrzeń między wiarą i zwątpieniem, świadomością własnej tożsamości i jej utratą. Granicą, którą z pewnością przekraczał ktoś, określany mianem muzułmana.

Dla Primo Leviego jeden z ważniejszych momentów po przyjeździe do Oświęcimia to chwila, w której ujrzał dziwną grupę, zbliżającą się do Żydów wychodzących w pośpiechu z wagonów towarowych: „W świetle latarni natomiast wypłynęły dwie kolumny dziwnych osobników. Maszerowali po trzech w szeregu zabawnym, niepewnym krokiem, ze zwieszoną głową i sztywnymi ramionami. Na głowie mieli śmieszne bereciki i ubrani byli w długie pasiaste opończe"[12]. Dla więźniów patrzących na dziwną procesję staje się jasne, że obraz ten jest zapowiedzią ich losu. I tak będzie rzeczywiście: „Nie ma się w czym przejrzeć, ale każdy

---

10/ S. Kłodziński (nr 20019): *Laboratorium Instytutu Higieny SS w Oświęcimiu. Bulion z mięsa ludzkiego*, „Przegląd Lekarski", rok XXV, seria II, nr 1 1969, s. 67.

11/ T. Borowski *Utwory*..., s. 116.

12/ P. Levi *Czy to jest*..., s. 22.

http://rcin.org.pl

z nas ma swój obraz, odbity w setce sinych twarzy, w setce nędznych i brudnych marionetek. Oto już przemieniliśmy się w widma widziane wczorajszego wieczoru"[13]. We wszystkich omawianych tutaj tekstach początek utraty podmiotowości związany jest ze zmianą wyglądu do tego stopnia, że człowiek przestaje być rozpoznawany przez swych towarzyszy już po upływie kilku dni, aż wreszcie czuje obcość swego ciała. Za przemianę odpowiada jednak nie tylko ubiór, wygląd, ale przede wszystkim stan umysłu. Człowiek w lagrze przypomina maszynę, której sposób działania nie jest do końca jasny, ale przeraża automatyzmem i bezdusznością. Obraz więźnia, powracający w pamięci Leviego, każe zadać mu tytułowe pytanie książki: czy to jest człowiek? Ta kwestia narzucona zostaje czytelnikowi na prawach przekleństwa: „Przekazuję wam te słowa./ Wyryjcie je w swym sercu,/ Siedząc w domu, idąc ulicą,/ Kładąc się spać i wstając;/ Powtórzcie je waszym dzieciom./ Albo niech się zawali wasz dom,/ Niech was porazi choroba,/ Wasze potomstwo niech odwróci od was twarz"[14]. Dla Leviego kwestia określenia miejsca i statusu ontologicznego ofiary staje się myślą przewodnią twórczości. Nie znajduje w niej winy, a obrona życia, oznaczająca zgodę na powolną reifikację, jest przyczynkiem do nowej definicji tragizmu.

W świadectwie Leviego uderza ambiwalencja (być może pozorna) dwóch obrazów – więźniów zautomatyzowanych i więźniów widm. Obie metafory wyrażają ten sam aspekt reifikacji – powolnie postępującą utratę osobowości, poddanie się prawom systemu. Muzyka grana przy wyjściu i wejściu do obozu „wryła się" w mózgi maszerujących: „towarzysze tam, we mgle, maszerują jak automaty; ich dusze są martwe [...] Tamtych jest dziesięć tysięcy, a są tylko jednym szarym mechanizmem, mają ściśle wyznaczoną funkcję; nie myślą i niczego nie pragną; maszerują"[15]. Ukazywane obrazy idealnie wpisują się w prawa, którymi rządzi się nowożytna groteska, stąd też obraz wędrującej grupy na rampie wydaje się właśnie groteskowy.

Po lekturze tekstu Leviego staje się jasne, że charakterystyczny dla obozu koncentracyjnego groteskowy taniec automatów, który wyryć mamy w naszej świadomości, sprawi trudność w sformułowaniu odpowiedzi na pytanie o człowieczeństwo więźnia systemu koncentracyjnego. Najdalej posunięta automatyzacja wiąże się bowiem z utratą tożsamości, która w bezpośredni sposób wynika z pozbawienia imienia, włączenia w system poprzez symboliczną, wyrytą na ramieniu cyfrę. Maszyną absolutną nazwany zostaje *Null Achtzehn*, Zero Osiemnaście – więzień, który nie ma innego imienia, wszystko bowiem, co było przed obozem, nie istnieje już w jego pamięci. *Null Achtzehn* to produkt doskonały obozu, idealna maszyna do pracy. Nie pojawiają się w nim żadne ludzkie odruchy – nawet lęk przed śmiercią. Podobieństwo tej postaci do muzułmanów opisywanych w opowiadaniach oświęcimskich Tadeusza Borowskiego uderza przede wszystkim dlatego, że w obu tekstach autorzy przypisują każdemu z więźniów największy lęk właśnie przed zmu-

13/ Tamże, s. 28.

14/ Tamże, s. 11.

15/ Tamże, s. 56.

http://rcin.org.pl

zułmanieniem. Lęk równie wielki jak paniczny strach przed śmiercią. Oczywiście jest to lęk tego samego rodzaju – muzułman to przecież widmo, człowiek-trup.

Pojęcie „muzułman" definiowane jest przez Borowskiego w słowniczku obozowym w sposób następujący:

> Człowiek całkowicie zniszczony fizycznie i duchowo, nie mający sił, ani woli do dalszej walki o życie, zazwyczaj z biegunką, flegmonami lub krecą, najzupełniej dojrzały do komina. Żadne objaśnienia nie mogą oddać pogardy, z jaką traktowano muzułmana w obozie przez towarzyszy. Nawet więźniowie lubujący się w autobiografiach obozowych niechętnie przyznają się do tego, że byli kiedyś także „muzułmanami". Termin „muzułman" wziął się stąd, że skrajnie wyczerpany i apatyczny więzień kiwał jednostajnie głową jak modlący się muzułmanin.[16]

Pogarda, podkreślona w samej definicji, widoczna jest rzeczywiście w słowach i zachowaniu narratora, kiedy to obserwuje zachowania muzułmanów:

> Patrz na Greków, ci umieją korzystać! Żrą wszystko, co im pod rękę wlizie; przy mnie zjadł jeden słoik marmolady.
> Bydło. Jutro połowa z nich zdechnie na sraczkę.[17]

Muzułman to ktoś w obozowym świecie, kto (podobnie jak *Null Achtzehn*) dawno przestał z wysiłkiem bronić swego życia, kto nie zwraca uwagi na zagrożenia. W kolejnej fazie zmuzulmanienia dba właściwie już tylko o zaspokojenie potrzeb fizjologicznych, a właściwie jednej – dominującej wszystkie inne – głodu. Ostatnie fazy choroby głodowej, opisywane szczegółowo przez lekarzy getta warszawskiego, polegają na upośledzeniu umysłu, wyłączeniu wrażliwości na inne bodźce, reagowaniu jedynie na pojawiający się w zasięgu ręki pokarm. Ostatnia faza choroby to pogrążenie w apatii, zupełne zobojętnienie na bodźce zewnętrzne, moment, w którym organizm dokonuje już trawienia wewnętrznych narządów – wątroby, nerek, mózgu. Właściwie nie jest on już człowiekiem, w jego osobie dokonuje się dzieło Oświęcimia – nie odczuwa żadnych emocji ani na widok śmierci innych, ani na wieść o zagrożeniu własnego życia. Imre Kertész przedstawia to zjawisko wielokrotnie w opisie doświadczenia muzułmana:

> A jednak najbardziej zdziwiłem się, poczułem się zaskoczony, a nawet przerażony, kiedy nagle coś załaskotało mnie w biodro i unosząc papierowy opatrunek, zobaczyłem, że [wszy] są już na żywym mięsie i odżywiają się z mojej rany. Próbowałem ją od nich uwolnić, przynajmniej je stąd wygonić, wygrzebać, zmusić do odrobiny cierpliwości, do czekania [...] Po jakimś czasie dałem sobie spokój [...].[18]

Brak jedzenia oddziałuje podobnie jak brak snu:

16/ Borowski *Utwory*..., s. 74.

17/ Tamże, s. 213.

18/ I. Kertész *Los utracony*, Warszawa 2002, s. 186.

http://rcin.org.pl

Stały brak regeneracji sił – trafnie dowodzi Maria Elżbieta Jezierska – powodował spiętrzenie się potrzeby snu aż do występowania objawów anormalnych: sen na stojąco, sen w marszu, sen z „otwartymi oczami" oraz brutalne odruchy w stosunku do osób przeszkadzających w czasie snu. Można tu też wymienić zmiany o których nie wspomniałam: apatię albo nadpobudliwość, zobojętnienie na różne zjawiska poza snem (np. zjawiska kulturalne), a nawet na wygodę czy obecność bliskich osób. W stopniu jaskrawym zjawiska te występowały u tzw. Muzułmanów, których cechy według mnie związane były nie tylko z głodem pożywienia, ale i głodem snu. Cechą charakteryzującą muzułmanina było, że mógł spać wszędzie na błocie, w gnoju, nawet wśród zwłok. (Ja na szczęście do takiego stopnia zmuzułmanienia nie doszłam).[19]

W cytowanym fragmencie pojawia się ważny dla definicji pojęcia „muzułman" stopień zmuzułmanienia. Nieścisłości w ocenie stanu chorych widoczne w świadectwach pozwalają stwierdzić, że nie ma określonej granicy pomiędzy więźniem a muzułmanem. Przeobrażenie to pewne *continuum*, to więźniowie w pewnym momencie decydują o kwalifikacji. W ten sposób sami naznaczają jednego spomiędzy nich, stając się dla niego sądem wyrokującym o przyszłości. Borowski podkreśla, że dla muzułmana nie było już drogi powrotu, nie miał szans przede wszystkim z powodu izolacji, pustki, jaka się wokół niego tworzyła, braku pomocy innych więźniów. Ważne jest jednak to, że sam wcześniej uczestniczył w owym szczególnym sądzie życia i śmierci.

Muzułman pozbawiony jest uczuć wyższych, pamięci o przeszłości, lęku o przyszłość, wreszcie – lęku przed śmiercią. Być może to właśnie przeraża najbardziej – żywy trup, poruszający się w moim świecie nie pozwala na wyraźne oddzielenie żywych i umarłych. Jest zawsze niebezpiecznie blisko, jak w opowiadaniu *Kolacja*. Narrator obserwuje tłum więźniów, który rzuca się na ciepłe jeszcze zwłoki, aby je zjeść. Jednym z tłumu jest muzułman – Żyd z Estonii – to pozwala Andrzejowi Wernerowi w *Zwyczajnej apokalipsie* stwierdzić, że kanibalizmu dokonuje grupa muzułmanów. Nie jest to jednak wcale oczywiste, niejasne także pozostaje miejsce podmiotu, należy on do tłumu, nie wiadomo, w jaki sposób ocenia zachowanie współwięźniów. Grozę przede wszystkim budzi jednak obraz obozowej wspólnoty – wszyscy dotknięci są zmuzułmanieniem. W tym sensie *Kolacja* to opowieść o obozie doskonałym. Widać w nim bowiem ów brak granicy, który łatwo wykazać można jeszcze innymi przykładami. Przede wszystkim określając zachowanie i możliwości fizyczne muzułmana nie stworzymy jednej definicji – muzułman może chodzić, działać, wypowiadać się zupełnie świadomie, a jedyną cechą, która łączy go definicyjnie z żywym trupem jest ciężki stan spowodowany na przykład chorobą głodową czy biegunką: „Zmuzułmanialem, miałem strasznie popuchnięte nogi, jak naciskałem na skórę, to robił mi się dołek. Nie miałem tam kolegów, którzy mogliby mi pomóc. [...] Nie bałem się śmierci. Wiedziałem, że umrę i chciałem to przyspieszyć"[20]. Powyższa relacja Czesława Oparcika, który przeżył

19/ Z. Jagoda, S. Kłodziński, J. Masłowski *Oświęcim nieznany*, Kraków 1981, s. 217.

20/ *Mauthausen – Gusen*..., s. 73.

http://rcin.org.pl

obóz w Gusen, pokazuje jedynie brak lęku przed śmiercią i zły stan zdrowia jako oznaki zmuzulmanienia. Muzulman opisany przez Leviego to jednak przede wszystkim człowiek pozbawiony właściwych dla więźniów reakcji na obozową rzeczywistość. To ktoś, kto pod wpływem czynników zewnętrznych, przede wszystkim głodu i braku snu ogranicza do minimum swoje czynności życiowe – oddycha płytko, dziwnie się porusza i nie reaguje we właściwy dla człowieka sposób. Jednak muzułman, który pracuje, nie jest jeszcze w ostatnim stadium, w którym obojętnieje wszystko, nawet śmierć.

W wielu obozowych relacjach powtarza się ten sam typ emocji, które wywoływał widok muzułmana – obojętność, pogarda, niechęć, nienawiść, strach. Bandi Citrom ostrzega bohatera *Losu utraconego*, przed przyglądaniem się muzułmanom, spojrzenie takie może powodować utratę chęci do życia. Levi podkreśla, że z muzułmanami nie warto rozmawiać, „w końcu wiadomo, że są tu przejściowo i że za kilka tygodni zostanie po nich garść prochu w jakimś pobliskim obozie, a numer ich zniknie z rejestru"[21]. Spojrzenie na muzułmana jest prawie zawsze spojrzeniem z zewnątrz, przez nie odbywa się klasyfikacja, uprzedmiotowienie przez system i w systemie, zarówno ze strony Niemców, jak i więźniów. Brak relacji o doświadczeniu bycia muzułmanem Borowski tłumaczy niechęcią wobec wspomnień o sięgnięciu dna obozu, doświadczeniu najbardziej upodlającym ze wszystkich. Jego zdaniem bycie więźniem obozu opisywane jest często w literaturze obozowej jako doświadczenie nobilitujące – tak oczywiście dzieje się w nurcie literatury obozowej realizującym „funkcję solidarnej pamięci", w utworach Zofii Kossak-Szczuckiej czy Jana Strzeleckiego.

W takich relacjach pobyt w lagrze pozwala zachować poczucie tożsamości, a co za tym idzie, daje możliwość walki z systemem poprzez wewnętrzny, moralny bunt i wynikające z niego humanitarne i etyczne postępowanie. Muzułman nie ma możliwości takiego działania, stąd też, zdaniem Borowskiego, doświadczenie bycia muzułmanem zostaje wstydliwie przemilczane.

Wydaje się jednak, że podstawowa przyczyna istnienia nielicznych tylko opisów doświadczenia bycia muzułmanem jest zupełnie inna. To przecież człowiek, który przestał być człowiekiem, żywy trup, widmo, ktoś poza świadomością i historią:

> Historia wszystkich muzułmanów, którzy idą do gazu, jest taka sama, a ściślej mówiąc, nie mają oni żadnej historii; stoczyli się po prostu po pochyłości aż na dno jak strumienie, które zbiegają się do morza. [...] Ich życie jest krótkie, ale ich liczba nieskończona; to oni, *Muselmänner*, potępieni, są jądrem obozu; oni, anonimowa masa, wciąż odnawiana i zawsze jednakowa, półludzi, którzy maszerują i męczą się w milczeniu, bo zagasła w nich iskra boża[...] Trudno ich nazwać żywymi – trudno jest nazwać śmiercią ich śmierć, której nawet się nie boją, gdyż są zbyt zmęczeni, aby ją zrozumieć.[22]

21/ P. Levi *Czy to jest...*, s. 98.

22/ Tamże, s. 100.

http://rcin.org.pl

Jak więc opisać doświadczenie kogoś, kto nie istnieje? Muzułman to twór inkubatora systemu – brak mu świadomości, ponieważ inaczej postrzega rzeczywistość bądź nie postrzega jej wcale. Trudno mówić o doświadczeniu czy świadectwie, obie formy związane są ze świadomą obecnością. Ważne wydaje się tu pochodzenie słowa „muzułman" sugerowane nie tylko przez Borowskiego – powolny ruch zastygłych w konwulsyjnym głodzie, nieustanne kiwanie się przypominały więźniom obozu modlących się muzułmanów. Rozmodlenie, graniczące z ekstazą religijną, stanowi także graniczne doświadczenie świadomości.

Takie pochodzenie nazwy „muzułman" spotykane jest w literaturze najczęściej. Warto tu także wspomnieć, że to określenie charakteryzuje przede wszystkim *lagersprache* Oświęcimia. Agamben w rozdziale książki poświęconej doświadczeniu Auschwitz[23] zaznacza, że muzułman obozowy w rozumieniu więźniów podobny był do wyznawcy Allacha także w tym, że i jeden i drugi nie kierował się własną wolą w postępowaniu. W islamie podporządkowanie się Allachowi oznacza rezygnację z własnych planów, Europejczykom kojarzy się to z fatalizmem, biernością i podporządkowaniem. Agamben podkreśla jednak, że muzułman obozowy traci wolę w sensie jakiejkolwiek świadomości, nie podejmuje żadnej decyzji. Inna, równie ważna definicja zjawiska wiąże się ze stosowanymi w opisach tych więźniów metaforami. Przedstawiają one człowieka zamkniętego w skorupie, łusce, swoistego rodzaju kukłę, lalkę, trupa z ukrytym wewnątrz, martwym-niemartwym jądrem.

Owo zamknięcie, charakterystyczne dla zachowania muzułmana, stało się podstawą analizy psychologicznej zjawiska zmuzulmanienia, dokonanej przez Brunona Bettelheima. Zamknięty w obozie dla więźniów politycznych, kryminalnych i homoseksualistów, utworzonym w Niemczech przed 1939 rokiem prowadził on obserwację muzułmanów obozowych. Po emigracji do Stanów Zjednoczonych podjął pracę psychiatryczną, badając przypadki dziecięcych chorób psychicznych. Na podstawie obserwacji porównał zachowanie muzułmana obozowego i dziecka chorego na dziecięcą schizofrenię, której przypadki określamy nazwą autyzmu dziecięcego. Identyczne zachowanie, charakterystyczne ruchy, niemożność nawiązania kontaktu z chorym, który zdaje się żyć w innej, alternatywnej rzeczywistości – to wszystko dawało prawo do sądu o podobieństwie choroby. Opisy przeżyć wewnętrznych muzułmana, które napotykamy w książce Imre Kertésza, potwierdzają powyższe obserwacje. Bohater, który powoli obserwuje u siebie postępujące zmiany, w pewnym momencie zauważa: „Natomiast w moim przypadku nie było wątpliwości: żyłem, i jeśli nawet mrugający, jeśli gasnący, tlił się jeszcze we mnie płomień życia, jak to się mówi – to znaczy, było tu moje ciało, wiedziałem o nim dokładnie wszystko, tylko po prostu mnie w nim nie było[24]. [...] wszystko to nie dotyczyło mnie z bliska, nie interesowało, nie miało już na mnie wpływu, a nawet mogę stwierdzić, że dawno nie czułem się taki lekki i spokojny, niemal rozma-

23/ Zob. G. Agamben *Ce qui reste d'Auschwitz*, Paris 1999.

24/ I. Kertész *Los...*, s. 187.

http://rcin.org.pl

rzony i powiem wprost: zadowolony"[25]. Zmuzulmanienie rozpoczyna zatem przejście w inny stan świadomości, w którym percepcja otaczającej rzeczywistości jest tak zakłócona, że właściwie podmiot wytwarza rzeczywistość alternatywną. Jednak Bettelheim nie określa muzułmana mianem chorego – mówi raczej o końcowej fazie przystosowania do sytuacji ekstremalnej. Dla Bettelheima muzułman przekracza próg, za którym człowiek staje się nie-człowiekiem i nie jest już przedmiotem badań klinicznych, raczej obiektem dla antropologa czy socjologa. Stawia muzułmana niejako poza sferą zainteresowania medycyny, poza sferą troski lekarskiej. Takiego wykluczenia nie może jednakże dokonać ani lekarz, ani socjolog na podstawie badań czy pomiaru – w każdym przypadku czyniła to wspólnota więźniów. Bettelheim opisując muzułmana, ukazuje istnienie maszyny wegetującej, której nic nie może poruszyć, nawet jedzenie podawane przez innych. Agamben zauważa przekłamanie, którego Bettelheim się dopuszcza, aby stworzyć nierealny paradygmat – żaden więzień w obozie nie troszczył się o muzułmanów, a już z pewnością żaden ich nie karmił.

Najważniejszym wydarzeniem w życiu obozu, czasem symbolicznej śmierci, była w lagrze selekcja, wybiórka. To ona decydowała o przynależności – do grupy muzułmanów lub żywych. Więźniowie za wszelką cenę starali się wyglądać lepiej:

> Już wszyscy wiedzą o wybiórce. Ukradkiem opatrują sobie rany, żeby były czyściejsze i mniejsze, zrywają bandaże, masują mięśnie, spryskują je wodą, żeby być świeższymi i raźniejszymi na wieczór. Walczą o byt ciężko i bohatersko. Innym jest wszystko jedno. Ruszają się, żeby uniknąć bicia, żrą trawę i lepką glinę, aby nie czuć głodu, chodzą osowiali, jeszcze żywe trupy.[26]

Przed selekcją należy uczynić wszystko, aby nie być podobnym do muzułmana. W tym sensie nie należał on do wspólnoty więźniów, miał raczej status kozła ofiarnego. Utrata tożsamości rozpoczynała się od pozbawienia narodowości i rasy. Określając muzułmana nikt nie stosował tego rodzaju wyróżników – wszyscy oni należeli do tego samego gatunku. To jedyna możliwość – pisze Agamben – aby Żyd umarł w obozie koncentracyjnym wiedząc lub nie, że nie umiera z powodu swego żydostwa. Pozbawiony poczucia więzi społecznych, poza wspólnotą, trafia w przestrzeń śmierci, nie będąc martwym. To, co w nim umiera, to oprócz samoświadomości obecność Innego. Wedle Kertésza muzułman nie odczuwa niczego oprócz niejasnych związków z własnym ciałem, niejasnych, bo niewiarygodnych, zagadkowych.

Agamben przywołuje za Primo Levim inną jeszcze metaforę muzułmana – to „ktoś, kto widział Gorgonę"[27]. Analizując historię gorgonicznego motywu pokazuje, że zasadne zastosowanie tego symbolu do sytuacji muzułmana może mieć miejsce jedynie poprzez zaprzeczenie właściwego znaczenia tego frazeologizmu. Zoba-

25/ Tamże, s. 188.

26/ T. Borowski *Utwory...*, s. 177.

27/ Zob. G. Agamben *Ce qui...*, s. 64-67.

http://rcin.org.pl

czyć Gorgonę oznacza bowiem zobaczyć to, czego ujrzeć nie można – wejrzenie niesie śmierć. Stąd też obecne w malarstwie wazowym przedstawienia Gorgony, które łamały zasady przedstawiania postaci. Jej wizerunek pojawia się przed nami zawsze *en face*, stanowiąc raczej płaski antywizerunek, ikoniczny symbol a zarazem apostrofę. Przestroga zawarta zostaje w samej konwencji, w jakiej ukazywano Gorgonę; to konwencja nadawała pełnię spojrzeniu. Pozbawienie wymiaru, płaskość pozwalały na odczucie obecności śmierci, oddzielając od niej, podkreślały jej grozę i nieodwracalność. Jeżeli zatem znaczenie Gorgony odczytujemy tak samo w odniesieniu do metafory Leviego, muzułman to istota, która jako jedyna w obozie nie jest w stanie zobaczyć Gorgony, w tym wyraża się jego nieludzka niemoc, niezdolność do zrozumienia grozy śmierci i odczytania przestrogi zawartej w gorgonicznym wizerunku. Przez to on sam staje się taką przestrogą, to w nim inni więźniowie odczytują twarz Gorgony płaską, *en face*, niczym na starożytnych wazach i dzięki muzułmanowi rozumieją przerażające gorgoniczne przesłanie.

Podążając za tokiem rozumowania Agambena należy zwrócić uwagę na pytanie powracające w wywodzie filozoficznym. Agamben, rozważając status muzułmana, powtarza za Levim: „czy to jest człowiek?". Wskazuje na ironiczny kontekst, potwierdzony przez samego autora w rozmowie z Ferdinando Camonem. Początek świadectwa Leviego z dominującą funkcją impresywną nakazuje rozwiązać tytułowy problem : „Zastanówcie się, czy jest człowiekiem/ Ten, co pracuje w błocie/ Co nie zna spokoju,/ Co walczy o połówkę chleba,/ Co umiera bez żadnego powodu,/ Zastanówcie się, czy to jest kobieta/ bez włosów i bez nazwiska,/ z pustką w oczach i wyschłym łonem/ Jak zimowa żaba/ i nie ma już siły by pamiętać"[28]. Zadając sobie pytanie o definicję człowieka po Oświęcimiu, Agamben wskazuje także na dzieło Roberta Antelme, które być może pomaga częściowo w odpowiedzi. Tytuł książki Antelme brzmi *The Human Race*, ale Agamben przywołuje w opisie słowo użyte przez Antelme w książce – termin *espèce*, gatunek. Ma on wyraźnie techniczne brzmienie, oznacza gatunek w sensie biologicznym czy zoologicznym, nie jest tak familiarnym określeniem jak *le genre humain*. Nie wyraża się przez nie żadna polityczna czy moralna solidarność, ma jedynie charakter porządkujący czy raczej przyporządkowujący. To płaszczyzna, w jakiej należy rozpocząć rozważania o muzułmanie, odrzucić zatem trzeba pytanie o godność, które stawia w tym kontekście Bettelheim i do którego Levi odnosi się z ironią. Pamiętać także należy, że dla SS w obozie więźniowie nie byli ludźmi, najczęściej przywoływane określenie „świnia" wywoływało, jak wspomina Antelme, pragnienie uznania przynależności do gatunku ludzkiego.

Nie jest więc tak – jak sugeruje Bettelheim – iż muzułman nie stanowi zagrożenia dla naszej moralności i nie wzbudza niepokoju z powodu przekroczenia owego tajemnego progu pomiędzy ludzkim i nieludzkim, które niszczy naszą godność i zagraża naszej świadomości. Muzułman jest raczej, jak sugeruje Levi, miejscem szczególnego eksperymentu, w którym moralność i człowieczeństwo żądają, aby

28/ P. Levi *Czy to jest*..., s. 11.

http://rcin.org.pl

podważyć ich istotę i wtórnie stworzyć ich znaczenie. Jeżeli bowiem stawiamy granice i wyznaczamy progi, wykazujemy jedynie własną bezradność, a nie tworzymy żadnej cezury czy definicji, która pomagałaby w określeniu, czym jest muzułman. Jeżeli muzułman staje się widocznym symbolem zbliżenia do śmierci, początkiem tego, co niewyrażalne, luką w świadectwie, to udowadnia tym samym jedynie, że granice przez nas stawiane są abstrakcyjne i niewystarczające.

Rozróżnienie leksykalne pomiędzy rodzajem i gatunkiem ludzkim, które podkreśla Antelme, zbiega się z obrazem nowożytnej władzy, jaki napotykamy u Michela Foucaulta. Foucault tworzy pojęcie „biowładzy", której jednym z przykładów jest dojście do władzy Hitlera i w związku z nim powolna przemiana, jakiej w polityce i propagandzie Hitlera podlega pojęcie rasy w znaczeniu biologicznym. Władza uzurpuje sobie prawo do darowania życia, które w bezprecedensowy sposób łączy się z prawem do uśmiercania – biopolityka zamienia się w tanatopolitykę. Biowładza zaczyna wprowadzać kolejne cezury w biologiczne *continuum* gatunku ludzkiego. Podział na rasy i nauka ich rozróżniania, coraz silniejsza ich hierarchizacja prowadzi do racjonalizacji dowodów o wyższości rasy nordyckiej i jej krzywdzie, wynikającej z nielogicznego zrównania z innymi, upośledzonymi gatunkowo. Prawo z 1933 roku dzieliło gatunek na Aryjczyków i nie-Aryjczyków, a wśród tych ostatnich – na Żydów i Mischlingów. Biopolityczne cezury są ruchome, ich zmiana doprowadza do wyodrębnienia grupy szczególnie zdegradowanej, upośledzonej. W ten sposób Agamben pokazuje, jak nie-Aryjczyk zmienia się w Żyda, Żyd w deportowanego, deportowany w więźnia, potem w więźnia lagru, świnię i bydło, aż do granicy biopolitycznego zakresu. Tą granicą jest muzułman, którego nie określają już żadne cezury, jest poza rasą i narodowością. Muzułman wedle takiej definicji to nowa, wygenerowana substancja biowładzy. Poza nim jest już tylko komora gazowa.

Obecność żywego trupa, odczuwana przez więźniów obozu jako naruszenie granicy między życiem a śmiercią, jest obecnością trupa podobnego do nas. Edgar Morin podkreśla, że najbardziej w nim przeraża właśnie to całkowite podobieństwo. Muzułman jest także do nas podobny, jednak to, co go wyraźnie od innych więźniów różni, to silnie odczuwany popęd bez pragnienia – powtarzając za Slavojem Žižkiem:

> Popęd jest ściśle rzecz biorąc żądaniem, które nie zostało uwikłanie w dialektykę pragnienia, takim, które opiera się dialektyzacji. [...] Każde żądanie pociąga za sobą nieuchronnie takie oto pytanie: „Żądam tego, ale czego tak naprawdę poprzez to chcę?". Popęd zaś, przeciwnie, trwa w pewnym żądaniu, jest „mechanicznym" uporem, który nie daje się uwikłać w chytrości dialektyki: żądam czegoś i do końca przy tym obstaję.[29]

Taki popęd Żižek interpretuje jako charakterystyczny dla powracających żywych trupów, które są dla niego najbardziej charakterystycznym fantazmatem naszego czasu. Muzułman, inaczej niż powracający trup, pozostaje w przestrzeni

29/ S. Žižek *Patrząc z ukosa. Do Lacana przez kulturę popularną*, Warszawa 2003, s. 39.

http://rcin.org.pl

śmierci symbolicznej, podczas gdy rzeczywista się jeszcze nie dokonała. Zachowanie wspólnoty więźniów czyni go symbolicznie martwym, jego śmierć jest jedynie „odbiciem" zachowania współwięźniów.

Analizując miejsce muzułmana w obozie należy zaznaczyć, że niesłusznie marginalizuje się tę tej postać, umieszczając ją na końcu cyklu przemian człowieka zlagrowanego. Szukanie sensu i ładu w obozowej rzeczywistości doprowadzić może jedynie do technicznych uogólnień. Powtórzyć warto za Žižkiem teorię „dziwnego atraktora", który porządkuje naturę nie wedle prawideł, które jej wyznaczylibyśmy, czyniąc ją w domyśle harmonijną i logiczną: „jej «prawem» nie jest zrównoważona oscylacja wokół jakiegoś stałego punktu przyciągania, lecz chaotyczne rozproszenie w granicach tego, co teoria chaosu nazywa «dziwnym atraktorem», regularnością kierującą samym chaosem"[30]. Taką rolę w obozie pełni muzułman, Levi umieszczając go w centrum wskazuje zarazem jako jedynego prawdziwego świadka, mogącego przekazać prawdę o obozie.

Przywoływane obrazy muzułmana ukazują zawsze, zniekształcony odrazą patrzącego, widok kukły, poruszającej sztywno tułowiem, o kołyszącym chodzie. Kukły, która pozoruje codzienne czynności, nie będąc faktycznie niczym pochłoniętą. Nieporadność w poruszaniu się, niekontrolowane zachowanie lub reakcje groteskowe ze względu na wyniszczenie organizmu i częściowy brak świadomości, to wszystko stawało się powodem żartów nie tylko SS-manów, ale także pozostałych więźniów. Oczywiście, innego rodzaju był to śmiech – żarty Niemców związane były zawsze z okrucieństwem, sadyzmem najwyższego stopnia. Humor więźniów, widoczny chociażby w przytoczonym wcześniej fragmencie o „zabawie" w podpalanie dziecięcych włosów w krematorium, także wykazywał cechy dewiacji:

> Jakość humoru obozowego mogła odstręczyć badaczy od podjęcia tematu. Już powierzchowne zetknięcie się z informacjami dotyczącymi tego rodzaju ekspresji obozowej nieraz zniechęcało wskutek jej nieprzyjemnych odrębności, a także nieestetycznych i często przerażających treści. Humor w obozie był tak swoisty, że trudno nieraz oceniać go, stosując kryteria i pojęcia wypracowane przez teoretyków komizmu, którzy opierali się na innym materiale, zwłaszcza literackim.[31]

> Tak jak bytowanie w obozie było patologiczne, również pojawiające się w nim elementy komizmu odbiegały od zwykłego, potocznego rozumienia tego pojęcia i z reguły dominowały w nich cechy anormalności. Nic więc dziwnego, że gdy więźniowie mówią o humorze obozowym, spontanicznie przydają temu pojęciu i związanym z nim wspomnieniom epitety w rodzaju: gorzki, makabryczny, wisielczy, krematoryjny, a także jednoznacznie wskazują na jego określoną kategorię estetyczną: wulgarny, ordynarny, latrynowy.[32]

30/ Tamże.

31/ Z. Jagoda, S. Kłodziński, J. Masłowski *Oświęcim nieznany*..., s. 138.

32/ Tamże, s. 142.

http://rcin.org.pl

Muzułman uczestniczył w ludycznej sferze obozowego życia jedynie jako przedmiot żartów i kpin. Nie zrozumiałby powiedzonek: „oby cię pochowano w trumnie", „nie bój się, oddam ci na wolności". Jak widać w opowiadaniu Borowskiego, zręczny żart – pogłoska o zbliżającej się selekcji, wzbudza wśród zagrożonych jedynie przerażenie. Dowcipy na temat muzułmanów obrazują lęk przed śmiercią; próbuje się oswoić strach poprzez żart czy szyderstwo. Śmiech ze śmierci czy muzułmana nie oznacza więc jego deprecjacji. Odsłania zarazem groteskowy charakter nie tylko języka w funkcji ludycznej, ale rys całej rzeczywistości, którą w ten właśnie sposób scharakteryzował pod koniec opowiadania *U nas, w Auschwitzu...* Borowski. Sam tytuł opowiadania nawiązuje do przekomarzanek dziecięcych, przechwałek podwórkowych i w swym charakterze zbliżony jest do sowizdrzalskiego stylu książki Kertésza *Los utracony*.

W groteskowych obrazach maszerujących muzułmanów łączą się dwa zjawiska – lęku i fascynacji tym, co zdeformowane, zwyrodniałe, związane ze śmiercią i rozkładem oraz lęku i fascynacji tym, co niezrozumiale i niedefiniowalne. W obu przypadkach lęk taki stanowi źródło groteski, która „określa to, co chcemy oddzielić od naszego poczucia rzeczywistości, a czego mimo to doświadczamy jako czegoś rzeczywistego"[33]. Dla McErloya, który próbuje zdefiniować nowożytną groteskę, jednym z etapów jej *continuum* jest: „przedstawianie ludzi w stanie tak dziwacznym, makabrycznym czy obrzydliwym, że znika ludzka godność a nawet zagrożona jest tożsamość człowieka (zwłoki w stanie rozkładu, kościotrupy; kanibalizm, pewne zachowania ludzi obłąkanych)"[34].

Czy można więc określić muzułmana jako Freudowskie das *Unheimliche,* żywego trupa, który bytuje pomiędzy swojskością i obcością, jest figurą Innego, ale zarazem doskonałym elementem systemu, w który więzień obozu został włączony? Lęk widoczny w świadectwie Leviego związany jest z przerażającą perspektywą przyszłości – oto wszyscy będziemy tacy. Tytułowe pytanie: „czy to jest człowiek?", byłoby zatem nie tylko pytaniem o status ontologiczny, ale pytaniem o możliwość powrotu ze stanu nieistnienia, o możliwość powtórnej przemiany, gdy brama zaświatów została już przekroczona. Dla Leviego powrót oznacza powtórne przyjęcie odpowiedzialności za siebie i innych, odzyskanie godności, której pozbawiono w świecie Auschwitz. Czy rzeczywiście jest to możliwe i gdzie się dokonuje owo etyczne odrodzenie? Borowski nie pozostawia wątpliwości – świat i człowiek po Oświęcimiu nadal poraża groteską i okrucieństwem. Opowiadanie *Spotkanie z dzieckiem* czy *Milczenie* ukazują wyzwolonych więźniów dokonujących gwałtów i mordu. Pierwsze sceny po wyzwoleniu, opisywane przez więźniów z Mauthausen czy Gusen to samosądy, pogoń za katami i wymierzanie im wyroku. Dla normalnego świata dopiero wyzwolenie przynosi prawdziwą grozę nocy żywych trupów, które przychodzą, aby przywrócić zakłócony symboliczny porządek.

33/ B. McErloy *Groteska i jej współczesna odmiana*, w: *Groteska*, Gdańsk 2003.

34/ Tamże, s. 141.

http://rcin.org.pl